

المحــور الخامس:
التصوف وعلم الكلام
في الدراسات الحداثية المعاصرة

الخطاب الصوفي في المنظور الحداثي
" البونتييزم " و" وحدة الأديان" مثالا

بقلم
د/ زهير بن كتفي
جامعة الشهيد حمه لخضر ـ الوادي
zohbenketfi66@gmail.com



المقدمة:

بسم الله الرّحمن الرّحيم وصلى الله وسلم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه.وبعد:

لقد حظي الخطاب الصوفي في واقع الدرس الحداثي اليوم بدراسات واسعة تنوعت بين المنهج واللغة والمقصد وغيرها، واتخذت هذه الدراسات صوراً متفاوتة ومتنوعة ومتعددة بل وحتى متناقضة بين مدح وقدح وحياد وأمل وطموح علمي، ما جعل الاهتمام بهذا الخطاب متجدداً والبحث فيه متصلاً. وقد صار عدد معتبر من هذه

الدراسات إلى محاكمات عقدية، يمكن القول عنها أنها حجبت كثيراً من حقائق العلم والمعرفة الإسلاميين.

وإن المتأمل والناظر في العديد من الدراسات الحديثة والمعاصرة للمثقفين والكتاب العرب المسلمين عموماً عن التصوف الإسلامي ليظهر له أنها قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بقيم الحداثة الغربية لتكون هذه الحداثة بمبادئها وتوجهاتها مرجعاً لهذه الكتابات الأدبية والفلسفية عن التصوف الإسلامي، ولتكون أيضاً المؤطر الحقيقي لمفهومات هذه الدراسات في عملية تنميط التراث الصوفي الإسلامي عن طريق عولمته بتحقيق أهداف وقيم الحداثة الغربية التي هي متعلقة أصلاً بسياق تاريخي حضاري معين، مما يطرح عدة إشكالات حول مسألة تعميم "الخطاب الصوفي" من جهة وعولمته من جهة ثانية، ثمّ ما يمكن أن يولّده ذلك من ازدواجية في معايير التناول والدراسة بالنظر إلى التباين والتعددية في الثقافات والخصوصيات الحضارية لكل منطقة. فأول ما يمكن ملاحظته أن المبادئ الإسلامية ذات مرجعية ربانية أما مبادئ الحداثة فذات مرجعية بشرية وإن كانت قد تتقاطع معها لكنها تختلف بل وقد تتناقض بشدة في عمقها وأبعادها. لذا فإن اتخاذ بعض المفاهيم الأساسية في التصوف الإسلامي لترسيخ كونية بعض المفاهيم الفلسفية الحداثية الغربية وإسقاطها على التصوف يطرح بشدة إشكالية الكونية والخصوصية في مفاهيم ومبادئ وقيم التصوف الإسلامي.

وفي الحقيقة فإن أهمية موضوع هذه الورقة- المقدمة لملتقى "القراءات الحداثية المعاصرة للعلوم الإسلامية،رؤية نقدية"، الذي ينظمه قسم أصول الدين بمعهد العلوم الإسلامية، جامعة الشهيد حمة لخضر بالوادي- يصدر أصلاً من جملة تلك المطارحات الحداثية لقضيتين أساسيتين طالما حاول الدارسون الحداثيون العرب

مماهاة الخطاب الصوفي بهما وهما: "البونتييزم" و "وحدة الأديان"؛ وذلك لجعله خطاباً كونياً متسعاً لجميع الأديان والملل والنحل مما يفضي إلى استبعاد الشريعة كحقيقة جوهرية مقوّمة له تحدد خصوصيته، باستناده إليها في المبدأ والسلوك والمعاد. ولا يخفى أن في هذا المنظور الحداثي رؤية تجزيئية "تمزيقية" لجوهر الدين الإسلامي ككل الذي ينبع منه هذا الخطاب ويؤول إليه. وهو الأمر الذي ستحاول هذه الورقة الكشف عنه ونقده.

ومن هذا المنطلق فإن إشكالية البحث تتمثل في سؤال: إلى أي مدى ساهم المنظور الحداثي في "كوننة" الخطاب الصوفي من خلال عرضه لفكرة "البونتييزم" و"وحدة الأديان" كجوهر مقوّم لهذا الخطاب؟ وهل يكون بهذا المنظور "الكوني" قد استبعد نهائيا الشريعة الإسلامية كمجال تداولي عقائدي أقام في فلكه هذا الخطاب منذ نشأته وقوّم جوهره وطبع خصوصيته كما قدمه أصحابه؟

في الواقع فإن بعض الدراسات التي تطرقت إلى هذا الإشكال بالذات هي دراسات يمكن وصفها بـ "ذات العلاقة"؛ بمعنى أنها لم تتطرق لصلب الإشكالية التي أحاول تفكيكها في هذه الورقة، وإنما تناولت عموماً العلاقة بين التصوف والحداثة. من بينها دراسة الكاتب سامح عسكر :" جدلية العلاقة بين التصوف والحداثة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر". والكاتب هادي أركون: "التصوف وترميق الحداثيين". ومحمد المصباحي وآخرون: "ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة". وغيرها من الدراسات الأخرى التي سوف تظهر في صلب البحث.

وقد فرضت علي طبيعة موضوع هذا البحث ورؤيتي له استخدام منهجٍ وصفي يقوم أساساً على آليتي التحليل والنقد. وبناء عليه قسمت هذه الورقة إلى مبحثين: حاولت في المبحث الأول بيان مفهوم خطاب الكونية والخصوصية مع إثارة مسألة

جدلية العلاقة بين التصوف والحداثة من خلال محاولة الإجابة عن سؤال: لِمَ تكريس الخطاب الحداثي للخطاب الصوفي اليوم؟ بينما حاولت في المبحث الثاني إبراز مفهومي "البونتييزم" و "وحدة الأديان" كأنموذج لجدلية لخصوصية والكونية في الخطاب الصوفي.

المبحث الأول: في مفهوم خطاب الكونية والخصوصية وجدلية العلاقة بين التصوف الإسلامي والحداثة

وقبل استشكال هذا الموضوع وكذا العلاقة المفترضة بين المعطيين الكوني والخصوصي في الخطاب الصوفي من خلال أنموذجي "البونتييزم" و"وحدة الأديان"، أود أن أحدد المعنى الذي سأوظف به كلا المفهومين "الكونية والخصوصية" حتى نقدر بعد ذلك على تحديد المقصود من استخدامنا لهما، لمّا نقيّم الترابط بينهما فيما يمكن تسميته "جدلية الكونية والخصوصية في الخطاب الصوفي".

المطلب الأول: الكونية بأي معنى ؟

يمكن القول ابتداءً إن "الكون" هو "مفهوم كلامي تم تأويله بطرق شتى ووفقاً لنظريات متعددة ومختلفة، وأحد الاتفاقات القليلة حول ماهية الكون (...) المتبناة من قبل الفلاسفة وغيرهم أن الكون يدل على الحجم النسبي لمساحة الفضاء الزمكاني (الزماني والمكاني) الذي تتواجد فيه المخلوقات العاقلة وغير العاقلة، وهذا كالنجوم والمجرات والكائنات الحية"[1].

وتذهب بعض المعاجم الفلسفية إلى القول بأن لمعنى "الكونية" مستويات متعددة من الفهم منهاّ: أن الكونية هي مصطلح يرمز إلى جملة من المفاهيم الدينية والفلسفية حول الكون وما ينطبق عليه من كافة النواحي المختلفة، ويعتمد هذا المصطلح على

[1]- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ط1، عمان-الأردن، دار أسامة للنشر والتوزيع 2009، ص 514.

عدد من النظريات حول كينونة كافة البشر والكائنات على الأرض[1]. وتفيد الكونية في المفهوم الديني العام مبدأً يؤكد على انصياع كافة البشر والكائنات لإرادة الله تعالى الخالق وعنايته بهم، وبالتالي فهي تؤكد على أن هذا الكون بأسره تحت تصرف خالقه فقط[2]. أما الكونية كما يطرحها الفكر الفلسفي فهي تدل عموماً على كل ما هو مشترك إنسانياً، و ما هو "مشترك إنساني" هو في نهاية المطاف مطلب إنساني فلسفي معاً. ويحيل هذا المفهوم، الذي نسجت خيوطه فلسفة الأنوار، على مجموع المبادئ والقيم كحقوق الإنسان، والعدالة والحرية والديموقراطية والمواطنة وغيرها، ولذلك يعد الكوني هو الفضاء أو أفق مشترك يحمل خصائص وصفات مشتركة توحّد كافة البشر رغم اختلاف وتنوع خصوصياتهم[3]. وسأكتفي هنا في محاولة رصد معنى "الكونية" بهذا المفهوم الأخير، لأنه المفهوم المتداول العام عند أغلب الباحثين في الدراسات الفلسفية والأدبية؛ من منطلق أنها يحدد لنا الآفاق الأساسية له كما هو متناول في الحداثة.

ويمكن القول إن ظهور مفهوم "الإنسان" على مسرح الفكر النظري الغربي في القرن التاسع عشر سرّع بانبثاق مشكلات نظرية ميتافيزيقية جديدة، نجمت كلها عن التأسيس المنهجي لمسمّى "الإنساني"، الذي عليه تأسست علوم الإنسان. ومن أبرز هذه "المشكلات" ظهور "مشكلة" القيم المشتركة بين أفراد النوع البشري كافة بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والثقافية والعرقية، ثم برزت بعد ذلك مشكلة نظرية تخص

1 -Cosmology, www.dictionary.com. Consulté le 3-9-2018.

2 -Bernard Carr (2008), Cosmology and Religion. www.oxfordhandbooks.com. Consulté le 10-9-2018.

3 -Ellis,G. (1991), "Major themes in the relation between philosophy and cosmology". www.adsabs.harvard.edu. Consulté le 10-9-2018.

البحث عن الفهم التأويلي والمنهجي للروح الإنسانية بعالمها الداخلي والتاريخي. وقد مثّلت كل هذه المستجدات الفكرية تحفيزاً نظرياً للبحث عن فهم جديد يستجيب للطابع "الكوني" لـ"الإنساني" كما أسست له التصورات "الإنسية" "Humanisme" ضدا على كل التصورات ذات النزوع "الإتنومركزي" "Ethnocentrisme"[1]. ومن هنا نلاحظ ذلك الاهتمام الواسع بالخطاب الصوفي من طرف رواد الحداثة ومفكريها سواء على مستوى ما يسمى "مشكلة القيم" أو على مستوى البحث التأويلي المنهجي للروح الإنسانية، أو في أفق آخر تحيين راهنية حوار الأديان والتعايش السلمي.

ونخلص إلى القول بإزاء مفهوم الكونية "Universalisme" بأنها الذهاب إلى معانقة ما هو مشترك من قيم بين الإنسانية، مع تشديدها على مقولات التقدم والتضامن والحداثة. وبناء على هذا فالمعطى الكوني يوحّد الناس ويجعل اختلافاتهم تمحى بخصوص جملة القضايا أو القيم التي يتقاسمونها ويشتركون فيها رفعاً للخصوصية والمحلية عنها. وذلك من خلال إعادة تأسيسها على أساس الفهم الكوني للإنسان بوصفه مواطناً عالمياً. وإذا كانت الكونية بهذا المفهوم فماذا تعني "الخصوصية"؟

المطلب الثاني: الخصوصية بأي معنى ؟

جاء في لسان العرب مادة (خ ص ص): "خصص: خصه بالشيء يخصه خصاً وخصوصاً وخصوصية(...) وخصصه واختصه: أفرده به دون غيره"[2]. فالتخصيص إذن بالمفهوم اللغوي هو إفراد وتمييز بعض الشيء بما لا يشاركه فيه الجملة. وبناءً عليه

---

[1]- الحسين أخدوش، جدلية الديني والكوني، الدوحة-قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات 2014، ص ص 27-28.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر 2003، ج5، ص81.

يمكن القول إجمالاً، انطلاقاً من هذا الإطار اللغوي، إن الخصوصية تعني التفرد والتميّز، كما أنها جملة الصفات والخصائص المادية والمعنوية التي تخص مجموعة بشرية لتكون عنوان اختلافها وتميّزها عن بقية الخصوصيات.

وفي الواقع يمكن للخصوصية أن تدل على معانٍ مختلفة في سياقات متعددة، وتختلف باختلاف الثقافات والشعوب. فكما هو متعارف عليه بين الدارسين في هذا المجال فإن كل ثقافة تحمل خصوصية وهوية ثقافية تميزها عن بقية الثقافات وهو ما يتجلى في خصوصية منظومة القيم التي تشكّلها، بما يجعلها مختلفة ومتمايزة عن بقية الثقافات الأخرى. وهو الأمر الذي يمكن أن ينطبق على التوجه الفكري العام الذي يرى بأن للإسلام نظام قيم وحياة خاصين به، قد يشترك فيها مع بعض الشعوب الأخرى وقد يختلف، ولكن للإسلام في نهاية المطاف خصوصية مستمدة من مصادره الأساسية، وهذه الخصوصية هي التي تحفظ هويته ووجوده التاريخي ورسالته الحضارية[1].

وإذا كانت الخصوصية، كما رأينا، تحيل على ما هو جوهري وثابت وأصيل ومتميّز لمجتمع ما أو لأمة، فهل يستتبع هذه الرؤية حتماً واستلزاماً موقف الانغلاق على الذات الخاصة دفاعاً عن الخصوصية ورفض كل تواصل مع الآخر ؟

الجواب: هذه الرؤية لا تستلزم أبداً موقف الانغلاق على الذات. فالكلام في إطار بحثنا هذا عن خصوصية الخطاب الصوفي في دائرة الإسلام ليس المقصود به بيان استقلال التصوف الإسلامي وانفراده بخطاب لا يقول بما يقول به أي خطاب صوفي آخر في تباين كامل معه. وليس المقصود أيضاً بخصوصية الخطاب الصوفي في الإسلام

[1]- راجع في هذا الإطار مثلا: طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع 2003.



الدعوة إلى الانغلاق على هذا الخطاب تفرّداً؛ أي الاعتقاد بأنه خطاب مخصوص يستقل بمعرفة الحقيقة دون غيره من الخطاب الصوفي الآخر. كما أنه ليس المقصود بخصوصية الخطاب الصوفي الحرص على انطواء هذا الخطاب، أي الاستغراق في خطاب صوفي خاص مع نسيان عناصر الاشتراك بينه وبين غيره وتجاهل إمكانات التفاعل معه. وإذا كان الأمر كذلك، فإن معنى الحديث عن خصوصية الخطاب الصوفي في الإسلام هو مراعاة سمة "الخصوصية التداولية" حتى وإن جعل هذا الخطاب غايته تحقيق "الكونية"، ولكن طبعاً ليس الكونية التي يحاول فرضها دعاة الحداثة الغربية على هذا الخطاب. فما أحاول بيانه وتبيانه هنا هو كيف أن تحصيل خطاب التصوف الإسلامي للكونية يجب أن يقوم على الوفاء بشرط حفظ "الخصوصية التداولية" التي تتمثل أساساً في حفظ حقيقته العقدية التوحيدية وحفظ حقيقته التشريعية المستندة إلى الشريعة الإسلامية.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح في هذا المجال: ما هو الدافع أو الباعث أو الغرض أو الغاية التي من أجلها كرّس بعض الباحثين الحداثيين الخطاب الصوفي في خطابهم الحداثي ؟

المطلب الثالث: لِمَ تكريس الخطاب الحداثي للخطاب الصوفي اليوم ؟

ما يمكن ملاحظته بجلاء في راهننا اليوم والتأكيد عليه هو تلويح المثقفين في العالم العربي الإسلامي والغرب بالتصوف باعتباره الحل الأمثل ضداً على "الأصوليات" و"السلفيات" من جهة، ولإقرار السلم والتصالح بين الأمم والديانات والشعوب من جهة ثانية. فذهبوا إلى إبراز رحابة الخطاب الصوفي، و التأكيد على ميله إلى المسالمة ومحبة الآخر. وكثيرا ما نجد هؤلاء المثقفين الحداثيين يستشهدون بنصوص ومواقف تدل، من خلال رؤيتهم، على "حداثة" الخطاب الصوفي وتفتحه الفكري والوجداني

والروحي ومحبة رجاله للآخرين مهما اختلفوا معهم. فمن أبرز مواقف رجالات التصوف التي يستند إليها هؤلاء الحداثيون موقف الأمير عبد القادر الجزائري-رحمة الله تعالى عليه- من نصارى الشام سنة 1860م. ومن أبرز النصوص التي يستندون إليها، وهي نصوص ناطقة بالمحبة والشوق والحنو على الناس وداعية إلى قبول العيش المشترك وتقاسم القيم الإنسانية، نجد أشعار الحلاج وابن الفارض وجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار وابن العربي وغيرهم من متصوفة الإسلام. كما يعمل هؤلاء المثقفون دائماً على إظهار نقاط التلاقي بين الخطاب الصوفي الإسلامي والعرفانيات الكتابية كاليهودية والمسيحية أو العرفانيات الوثنية والشركية كما تبدو الآن كالهندوسية وغيرها من جهة، و تجاوب أفق هذا الخطاب، كما يرون، مع بعض الفلسفات الحداثية المعاصرة ومناهجها كالسوريالية[1] والتفكيكية[2] والظاهراتية[3]، من جهة أخرى.

إن العودة إلى التصوف، كما يريد الكثير من الدارسين الحداثيين المعاصرين لهذا الخطاب أن يكون، يمكن أن يفهم منها التصدي، كردة فعل إرادية مصطنعة، لظاهرة تفشي التطرف في مجتمعنا الإسلامي كما في أغلب المجتمعات الأخرى، ، أو هي إعلان على الرجوع إلى قيم السماحة والأخوة الإنسانية والمحبة التي طالما تمثّلها متصوفة الإسلام من أجل مغازلة الغرب، الواقع تحت تأثير "الإسلاموفوبيا" والذي يتهمنا بالتطرف والإرهاب، استجداء لصداقته واستجلاباً لتقديره. إن محاولة تمثل الخطاب الصوفي واستيعابه في إطار قيم الحداثة وما بعد الحداثة الغربية، بكل ما يحمله هذا

[1]- أنظر مثلاً: أدونيس، الصوفية والسوريالية، ط3، بيروت، دار الساقي 2006.

[2]- أنظر: أيان ألموند، التصوف والتفكيك، ترجمة حسام نايل، القاهرة، المركز القومي للترجمة 2011.

[3]- راجع مثلاً مكتوبات حسن حنفي في التصوف منها: من الفناء إلى البقاء، بيروت، دار المدار الإسلامي 2009. (2ج).

الخطاب من قيم إنسانية وروحية وأخلاقية متميّزة، كما يرى هؤلاء الدارسون كفيل بأن يشكّل لإنسان الحداثة ولإنسان ما بعد الحداثة أيضا مخرجاً مما يتخبط فيه من أزمات ومضايق وحيرة واضطراب. وفي وسعه أن يكتسي مغزى كبيراً بالنسبة إلينا راهناً ومستقبلاً، بما يطرحه من رؤى لها انعكاساتها الفردية والاجتماعية والثقافية والفكرية تتسم كلها بالرحابة والاتساع والثراء[1].

وفي الواقع فإن الداعين إلى كونية الخطاب الصوفي ومماهاته ببعض الفلسفات والمناهج الحداثية لا يلتفتون بالدقة المطلوبة لعلائق التصوف بالفقه والتاريخ الإسلامي. فالتصوف جزء من النظمية الفكرية الإسلامية؛ ومعنى هذا أنه يتقاسم مع الكلام والفقه والأصول، رغم الاختلافات الجزئية،كثيراً من الأبنية النظرية والقيم الفكرية المستندة إلى الشريعة الإسلامية. لقد تمسّك الصوفية بالشريعة وحاولوا إبراز أبعادها الروحية، بل ذهبوا إلى اعتبار أن التحقق بهذه الأبعاد والسلوك في إطارها إنما هو ثمرة خالصة للعمل بالشريعة. والحال أن الحداثة لا تهتم بالتطوير والتحسين، إلا بعد النقد والتفكيك ومساءلة البداهات مساءلة عقلية وتاريخية.

ومن الضروري التأكيد على أن انشغال التصوف بالفقر والزهد والانقطاع عن الأغيار، ينافي أبسط مقتضيات الحداثة. فكيف يمكن اختصار الخطاب الصوفي في عبارات أدبية أو لَفَتات حِكَمية أو مواقف إنسانية لها شروطها ومقتضياتها الخاصة، ويتم التغاضي عن كثير من علامات التصوف وثوابته التي مدارها على الشريعة ؟

[1]- أنظر: محمد المصباحي وآخرون، ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط1، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة 2003. و سامح عسكر: "جدلية العلاقة بين التصوف والحداثة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر".
http://azhar.forumegypt.net/t8188-topic .

إن موقف بعض الحداثيين من الخطاب الصوفي نجده يفتقر إلى الكثير من العمق في الفهم بسبب تغييبهم لحقيقة هذا الخطاب من حيث هو جسم نظري مرتبط جوهريا بالعلوم الشرعية ومن حيث تاريخه المديد. ومن هذا المنطلق فكل محاولة لإخراج التصوف عن مداره وحقيقته التداولية التي ألمحنا إليها سابقاً إنما هو تأوّل وإسقاط فكري وتلفيق يحكمه البحث عن مخارج لأزمة عقدية وأخلاقية وسياسية يعيشها العالم اليوم. غير أن هذا المخرج يراد فرضه من طرف "عشّاق" الحداثة الغربية من خارج إطار المجال التداولي العقدي الإسلامي[1].

ولعلّ من أبرز النقاط التي أثارها هؤلاء الحداثيون ليبرزوا كونية الخطاب الصوفي الإسلامي ومهماته في الحداثة كما ألمحنا إلى ذلك سلفاً هي: "البونتييزم" و "وحدة الأديان".

المبحث الثاني: في "البونتييزم" و"وحدة الأديان" وكونية الخطاب الصوفي

فما علاقة "البونتييزم" و"وحدة الأديان" بالخطاب الصوفي ؟ ذلك ما سأحاول في هذا المبحث الثاني التطرق إليه كأنموذج لهذه الممارسة الحداثية في قراءتها للخطاب الصوفي، وخاصة خطاب أكبر من ترجم عن هذا الخطاب الصوفي بعمق وفهم دقيق الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي (560ه-638ه). لذلك فسينصب بيان أنموذج هذا الاشتغال الحداثي على ابن العربي تحديداً من أجل أن نضبط بقدر الإمكان مجال البحث.

المطلب الأول: "البونتييزم"

لنبادر إذن إلى التساؤل : هل يمكن القول أن الرؤية التي "جعلت العالم هو الله

---

[1]- هادي أركون: "التصوف وترميق الحداثيين"، مقال منشور على موقع "الحوار المتمدن".
http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=489448&r=0

والله نفس العالم ليس أمر آخر" هي ما يسمى بـ"وحدة الوجود" التي ينسب القول بها إلى الخطاب الصوفي و تحديداً إلى ابن العربي؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال لنبيين أولاً ما المقصود من "وحدة الوجود"؟

المراد بمذهب وحدة الوجود عموماً كما تطرحه المعاجم الفلسفية، هو مذهب الذين يوحدون الله تعالى والعالم، ويزعمون أن كل شيء هو الله جلّ وتعالى. أو بعبارة محيي الدين بن العربي التي نقلها عن من ذهب هذا المذهب:"ما ثَمَّ إلا ما ترى"[1]. وتذكر هذه المعاجم أن هذا المذهب على صورتين أساسيتين: الأولى: "أن يكون الله وحده هو الموجود الحق، وأن العالم مجموع ظواهر وأحوال ليس لها وجود حقيقي قائم بذاته، ولا جوهر متميّز. والثانية:أن يكون العالم وحده هو الموجود الحق، وليس الله إلا مجموع الأشياء الموجودة في العالم وهذا النحو يسمى وحدة الوجود المادية[2]. ويأتي مقابل هذه الكلمة في اللغة الأجنبية، كما تعرضه هذه المعاجم، كلمة "Panthéisme".

و"البونتييزم" هو المذهب الذي لا يفرق بين الله تعالى والعالم. يقول "رنييه غينون" René Guénon[3] في نقده لهذا المذهب، إن مذهب "البونتييزم" هو إرادة لحصر

[1]- ابن عربي، كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري،ط1،بيروت،دار الكتب العلمية 2007، ص312.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني 1982، ج2، ص ص 569-570. أنظر أيضاً: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1403-1983، ص 212. و مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط5، القاهرة، دار قباء الحديثة 2007، ص ص 281-282.

[3]- رنييه غينون: هو العلاّمة الصوفي الفرنسي الشيخ "عبد الواحد يحي"(1886م-1951م)، ناقد الحضارة الغربية في مختلف مظاهرها الفلسفية والفكرية والعلمية المادية نقداً صارماً. من أشهر مؤلفاته: "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان". قدم في الآونة الأخيرة الباحث الأكبري عبد الباقي مفتاح إلى القارئ العربي وإلى المكتبة العربية الإسلامية، ترجمة للعديد من مؤلفاته.

المطلق اللامتناهي في مقيّد محصور حادث متناه. و المتناهي، حتى وإن كان قابلاً لامتدادات غير محددة، يبقى معدوماً تماماً بالنسبة للامتناهي، وانطلاقاً من ذلك لا يمكن اعتبار أي شيء ولا أيٍّ كان كأنه جزء من اللامتناهي. وهذا الاعتبار هو أحد الاعتبارات الخاطئة المتعلقة بالخصوص بـ"البونتييزم"، لأن الاستعمال نفسه لكلمة "جزء" يفترض، كما يرى غينون، وجود نسبة معينة مع الكل أو قل مع المطلق[1]. كما يذهب أيضا إلى القول، في معرض تفريقه بين "وحدة الوجود" و"البونتييزم"، إن وجود الموجودات الذي هو جوهر ماهيتها ليس لها وإنما هو من الله تعالى، فهو الذي يوجدها ويحفظ عليها وجودها، وبالتالي فهي مظهر لوجود الله تعالى ومجلى له سبحانه. و من هنا يؤكد على أنه لا يجب أن ينظر إلى هذا الأمر على أنه وحدة وجودية مادية اندماجية أو تأليه للعالم، لأن المخلوقات في هذا العالم ليست مماثلة لله وإنما مجرد تجلٍ لصفاته وأسمائه. هذا، فضلا عن أن وحدة الوجود المادية؛ أي "البونتييزم" هي نظرية فلسفية غير ميتافيزيقية، بل قل إنها نقيض للميتافيزيقا تماماً. فما يفرّق وحدة الوجود الأكبرية عن البونتييزم أنها متوغلة في الميتافيزيقا[2].

ومن هنا كان من سوء الفهم عند معظم المثقفين الحداثيين المهتمين بالخطاب الصوفي عموماً وبخطاب ابن العربي خصوصاً هو ترجمة كلمة "البونتييزم" Panthéisme، المذهب الذي لا يفرق بين الله تعالى والعالم،كما رأينا، بـ"وحدة الوجود". فنوع "وحدة الوجود" كما تظهرها وتبديها نصوص المتصوفة أو قل كما تُظهر وتُبدي هي نفسها من خلال نصوصهم هي ما يمكن الاصطلاح عليه بـ"وحدة

[1] -René Guénon, Les Etas Multiples de l'Etre,1932, p7.et note9.

أنظر: رنييه غينون، مراتب الوجود المتعددة، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، إربد-الأردن، عالم الكتب الحديث2013.

[2] -René Guénon, Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoisme, Paris, Gallimard,1973,p91.

الوجود التوحيدية" للتفريق بينها وبين وحدة الوجود كما هي في الاستعمال الشائع والتي تنتهي إلى "ما ثَمَّ إلاّ ما ترى". فوحدة الوجود التوحيدية التي يقول بها المتصوفة مناقضة تماماً لمذهب "البونتييزم"، لأنها تميّز بكل وضوح بين الله تعالى الذي ليس كمثله شيء، الأول و الآخر الظاهر و الباطن، خالق كل شيء، بين كمالاته المطلقة عزّ وجلّ وأسمائه الحسنى، وبين ما سواه من كل مخلوق حادث عاجز محصور فقير إلى الله الحيّ القيّوم في كل شيء. ولهذا السبب قدم الشيخ عبد الواحد يحي(=رنييه غينون)، وبعض الباحثين المتخصصين في التصوف الإسلامي، خاصة من الغربيين المسلمين المنتسبين إلى المدرسة "الغينونية"(=نسبة إلى رنييه غينون)، التي هي في الأساس مدرسة تصعد بنسبها و مشربها الروحي إلى الشيخ الأكبر، ترجمة الكلمة العربية "وحدة الوجود" إلى اللغة الأجنبية بمصطلح "L'Unicité de l'Etre"، تمييزاً لها عن اتجاهها العكسي الـ "Panthéisme". وفي الإطار نفسه يذهب أحد أبرز الباحثين المعاصرين من المهتمين بالتراث الصوفي من الغربيين "وليم تشيتيك" William Chittick[1] إلى القول إن الذي يريد أن يفهم معنى وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وعند ابن العربي خاصة عليه أن يتخلى عن كل تصور مسبق لوحدة الوجود[2].

---

[1]- وليم تشيتيك مولود بمدينة ميلفورد بالولايات المتحدة الإمريكية العام 1943م. يعد واحداً من أهم الباحثين الغربيين في مجال الفكر الإسلامي، وأبحاثه تغطي مجالات واسعة من الدراسات الدينية المقارنة، إلى الأبحاث الصوفية والأدبية. له ما يقارب الأربعين كتاباً. قدم مئآت النصوص التراثية لطلابه الغربيين. تكشف قراءة تشيتيك للتراث الإسلامي عن ابتعاده عن الأحكام المسبقة ومحاولته عرض الآراء التراثية وفقاً لمفاهيمها وسياقاتها الخاصة دون محاولة فرض المفاهيم والنظريات الحديثة في حقول دراسات الأديان والأفكار. أنظر: مقدمة المترجم: ابن عربي وارث الأنبياء، ترجمة ناصر ضميرية، ط1، دمشق، دار نينوى 2015، ص ص11-14.

[2] -William Chittick,Time,Space and the objectivity of ethical norm:The teaching of Ibn Arabi,in:Islamic studies,vol.39,n°4,2000,p581.

إن التراث الصوفي بالفعل "يشير إلى نوع من الوحدة الوجودية التي تضمحل فيها عند مستوى معين جميع المخلوقات ولا يبقى وجود حقيقي إلا لذات الله تعالى. فليس ذلك بمعنى التوحّد أو الاتحاد بين الخلق والخالق، بل هو نفي الوجود الحقيقي عن الخلق وإثباته للخالق وحده سبحانه وتعالى، أما وجود الخلق فهو وجود نسبي منوط بوجود الله تعالى؛ أي قائم به وليس وجوداً قائماً بنفسه، فالله وحده هو القيوم أي القائم بنفسه والخلق قائمون به، فلو كان الخلق قائمون بأنفسهم لكان لهم وجود مستقل عن وجود الحق وبالتالي يكونون أغنياء عنه، بل الحقيقة أنهم مفتقرون إليه في كل حين"[1].

وفي الواقع فإن مصطلح "وحدة الوجود" هو من المصطلحات الأكثر ارتباطاً بالخطاب الصوفي وخاصة بابن العربي ارتباطا سلبياً إلى غاية "سلب الإيمان" عن هذا الخطاب وأصحابه. كما أنها ارتبطت أيضاً بالعديد من المحققين والمتصوفة من أهل الله تعالى في الإسلام. و المفارقة في الأمر-كما ذهب إلى ذلك الكثير من الباحثين المهتمين بالشيخ الأكبر وتراثه[2]- أن ابن العربي لم يذكر أبداً عبارة أو كلمة "وحدة الوجود"، ولا نُقل عنه ذلك في كتبه ولا مشافهة. لكن هذا التراث الأكبري وإن لم يكشف ظاهراً عن قشرة الكلمة، إلا أنه كشف عنها باطناً في الكثير من عباراته وتلويحاته، وهذا ما ذهب إليه الكثير من العلماء والباحثين منذ ابن تيمية رحمه الله إلى المثقفين الحداثيين المعاصرين سواء المنكرين عليه منهم أو من المهتمين بتراثه خاصة

---

[1]- محمد علي حاج يوسف، شمس المغرب، ط1، حلب، فصلت للدراسات والترجمة والنشر 2006، ص ص 423-424.

[2]- المرجع نفسه، ص 423. وينظر:

- William Chittick,Time,Space and the objectivity of ethical norm,Op.cit; p581.

في إطار الدرس الفلسفي الحداثي المعاصر[1]. ومن مثل العبارات التي استند إليها هؤلاء قول ابن العربي: "قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ ﴾ [الحديد:3] تنبيهاً على أنه الوجود كله"[2]. ومن العبارات التي رأوها تعبّر صراحة عن وحدة الوجود، هي عبارة: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"[3]، إلى جانب عديد النصوص التي رأوا فيها إشارة واضحة أو غامضة إلى وحدة الوجود.

يبدو أن هذه العبارات وغيرها تجد إطارها الصحيح في ما أشرت إليه أعلاه من نوع وحدة الوجود التي يقول بها الخطاب الصوفي عامة وابن العربي خاصة، وهي وحدة الوجود التوحيدية. لا كما يعتقد البعض من معنى اعتبار أن الحق والخلق شيء واحد؛ أي في إمكانية القول بتصور غاية في السذاجة "أن الكرسي والجدار والحجر وغير ذلك من الأشياء هي نفسه الله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً"[4].

فهذا غاية في الخلط والغلط، لم يقل به على الإطلاق التصوف في الإسلام. بل إن الإمام الشعراني، في كتابه "اليواقيت والجواهر" الذي يلخص فيه الكثير من المسائل العقدية عند الصوفية وغيرهم من علماء أهل السنة من المتكلمين، يقدم لنا جملة من النصوص نقلها عن الفتوحات المكية لابن العربي تؤكد ما كنت أزعم تأكيده في هذا المجال، وتناقض تماماً ما ألصق به مما يخرجه عن دائرة التوحيد، وهو قوله على سبيل المثال: "ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد، إن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول(...)فمن فصل نفسه عن الحق فنعم ما فعل(...)أنت أنت وهو هو فإياك أن

---

1 -Toshihiko Izutsu,Unicité de l'existence et creation perpétuel en mystique islamique, traduit de l'anglais par:Marie-Charlotte Grandry, Paris, les deux oceans,1980,p54.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، قرأه وقدم له نواف الجرّاح، ط1، بيروت، دار صادر 2004، ج7، ص 79.

3- المصدر نفسه، ج4، ص 101.

4- محمد علي حاج يوسف، شمس المغرب، ص 424.

تقول كما قال العاشق: أنا من أهوى ومن أهوى أنا. فهل قَدَر هذا أن يرد العين واحدة ؟ لا والله ما استطاع فإنه جهل والجهل لا يتعقل حقاً(...)وهذا يدلك على أن العالم ما هو عين الحق أو حلّ فيه الحق، إذ لو كان عين الحق أو حلّ فيه لما كان تعالى قديماً ولا بديعاً"[1].

كما أن تفسير العديد من المثقفين الحداثيين لعبارة ابن العربي السابقة "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها" في إطار مفهوم "ما ثَمَّ إلا ما ترى"؛ أي أن العالم هو الله والله هو نفس العالم، هو شطط من الفهم في غاية السقم؛ فعين كل شيء هنا باعتبار أن لا قيام ولا وجود لأي شيء إلا به. "فهو سبحانه عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها، بل هو هو والأشياء أشياء"[2].

كما أننا نجد جملة من النصوص الصوفية الأخرى التي تفصل بين العالم والله تعالى، منها على سبيل المثال لا الحصر، فهي كثيرة جداً، قول ابن العربي: "فالحق حق والإنسان إنسان والعالم عالم"[3]. وبناء عليه يمكن القول إن نوع "وحدة الوجود" التي يقول بها الخطاب الصوفي لا تخرج عن التوحيد، فهي التي ترى أن ذات الحق جلّ وعلا لم تنزل "إلى مرتبة الخلق، ولم تتحد مع ذات الخلق المتدانية، ولم تصبح عينها، وإنما الحق حق والخلق خلق، و الظاهر ظاهر والمظاهر مظاهر، وغاية ما في الأمر لولا هذه الحقيقة ما ظهر هذا الظل، ولو لم تظهر تلك الذات الوحدانية ما ظهرت هذه الكثرة"[4].

---

[1]- الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1998، ج1، ص 86.
[2]- محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تعريب عبد الرحمن العلوي، ط1، بيروت، دار الهادي 2003، ص 286.
[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 58. ج1، ص 226.
[4]- محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص 277.

كما نجد كذلك ابن العربي في غاية الوضوح والدقة في رفضه للحلول والاتحاد والتمييز بين الله تعالى ومخلوقاته. وهو يرفض رفضًا شديدًا فكرة "اتحاد" العبد بالرب، فيؤكد على ضرورة التمييز بينهما، فيقول: "فكما لا يكون الرب عبدًا، كذلك لا يكون العبد ربًّا، لأنه لنفسه هو عبد، كما أن الرب لذاته هو ربّ. فلا يتصف العبد بشيء من صفات الحق بالمعنى الذي اتصف بها الحق، ولا الحق يتصف بما هو حقيقة للعبد"[1]. وقد قرأ البعض سواء من المنكرين على ابن العربي ونقاده أو من غيرهم من المشتغلين بالفلسفة الحداثية المعاصرة أبيات ابن العربي التي يقول فيها:

الربّ حق والعبد حـق ... يا ليت شعري من المكلَّف
إن قلت عبد فذاك ميت ... أو قلت ربّ أنَّى يكلف[2]

قراءة انتقائية أفضت إلى الإسراع في تحميل ابن العربي واتهامه بالقول بالحلول والاتحاد، وهذا بمنهج "ويلٌ للمصلين". فقام إلى البيتين من الشعر واجتثهما اجتثاثًا و فصلهما عن السياق العام الذي وردا فيه، مع إغفال عما قبلهما وما بعدهما، مع أن البيتين وردا في سياق توحيدي قدسي محض رقيق المعنى شفاف[3]، وهو قول ابن العربي: "الحمد لله الذي أوجد الأشياء من عدم وعدمه، وأوقف وجودها على توجُّه كلمه، لنحقق بذلك سرَّ حدوثها وقِدَمها من قِدَمه، ونقف عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قِدَمه ..."[4]. ثم راح يتكلم بعد ذلك عما يصطلح على تسميته

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 438.
[2]- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 15.
[3]- الأخضر قويدري عطاء الله: "المشكل الأخلاقي في نظرية وحدة الوجود عند محيي الدين بن عربي".
أنظر: maaber.50megs.com.
[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 15.

بـ"حضرة الجمع"[1] التي يصل إليها العارفون، أين يفنون عن أنفسهم، فيكونون منزَّهين، مطهَّرين بصفائها وطهرها، دون أن يحلَّ بهم الله عزّ وجلّ أو يحلُّوا به، لأن الله تعالى يتقدس عن أن يلحقه التشبيه. يقول في هذا الشأن: "(...) بل العبد في ذلك الموطن الأنْزه (=حضرة الجمع) لاحق بالتنزيه، لا أنه سبحانه وتعالى في ذلك المقام الأنوه يلحقه التشبيه. فتزول من العبد في تلك الحضرة الجهات، وينعدم عند قيام النظرة به منه الالتفات"[2]. و يضيف قائلاً: "ولما حيَّرتْني هذه الحقيقة، أنشدتُ على حكم الطريقة للخليقة:

الربّ حق والعبد حق ... يا ليت شعري مَن المكلَّف

إن قلت عبد فذاك ميّت ... أو قلت ربّ أنَّى يكلف"[3]

فـ"حضرة الجمع" حضرة فناء و اضمحلال، تتلاشى فيها رسومُ العبد وآثارُه، بحيث يكون سبحانه مشهوداً فيها عما سواه، ويكون ما سوى الله عزّ وجلّ قائماً بالله تعالى، فلا يبقى إلا الحق وحده. ففي هذه الحضرة لا يمكن الحديث عن "التكليف" أصلاً. فإن قلنا عن العبد في هذه الحضرة أنه "مكلَّف" وقعنا في التناقض، لأن التكليف يقتضي العقل والتمييز، والعبد في هذه الحالة فانٍ، مضمحل؛ وإن قلنا الرب هو "المكلَّف"، فالرب لا يكون مكلفًا أبدًا. و يبدو أن هذا المفهوم هو محض التوحيد الذي أشار إليه ابن العربي حين اجتماعه بالجنيد روحيًّا، إذ قال: "رأيت الجنيد في هذا التجلِّي(=تجلي توحيد الربوبية)

---

[1]– يشير أهل التصوف عادة بمصطلح "الجمع" إلى حق بلا خلق. وعكسه "الفرق"، وهو رؤية خلق بلا حق. ويراد بالجمع أيضا: "الاشتغال بشهود الله عما سواه تعالى، والتفرقة الاشتغال عن الله بما سواه". وقد يطلقون الجمع "ويريدون به شهود ما سوى الله قائما بالله، وتارة يعبرون بالجمع عن حال من أثبت نفسه، وأثبت الحق، ولكن شاهد الكل قائماً به سبحانه". أنظر: ابن عربي، كتاب اصطلاحات الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه عبد الكريم النمري، ص 409. و عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2004، ص 174.

[2]– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 15.

[3]– المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

فقلت له: "يا أبا القاسم، كيف تقول: في التوحيد يتميز العبد من الرب؛ وأين تكون أنت عند هذا التمييز ؟ لا يصح أن تكون عبدًا ولا أن تكون ربًّا"[1].

وينبغي أن نفهم في هذا الإطار، كما يذهب إلى ذلك الأمير عبد القادر أحد أكبر المتمثّلين والممثلين للخطاب الصوفي وللمدرسة الأكبرية معرفياً وذوقياً، إلى أن مقام "الجمع" الذي يتحدث عنه المتصوفة عامة، ليس ذاك الذي يدعيه "الباطنية"، والقائل أساساً بتجريد التوحيد حالاً وفعلاً، والذي يفضي رأساً إلى تعطيل الشريعة وقلب أعيانها، و "هو مذهب الزنادقة الإباحيين الاتحاديين"، الذين يدّعون القول بـ"التوحيد المحض" الذي هو مقام "الجمع"، فينفون الشريعة جملة التي هي مقام الفرق، فهؤلاء، كما يرى الأمير عبد القادر، أكفر من اليهود والنصارى، وأضرّ على المسلمين من الشياطين المردة، ذلك لأنهم أنكروا أحكام الله تعالى، ولم يكتفوا بذلك فادعوا مقام الربوبية والتجسيم بقولهم أنهم هم الله، "ويقولون سقط عنا التكليف، لأننا وصلنا إلى أن صارت ذواتنا هي الله، وقولهم كل شيء نراه هو الله. وليس والله هذا مذهب أهل الله، وإنما أهل الله إذا أنزلهم الله في مقام التوحيد المحض، كمّلهم بالأعمال الصالحة، وأوقفهم عند حدود الشريعة، وإذا أنزلهم مقام الفرق حفظهم من الشرك"[2].

والأمير عبد القادر يقول عن نفسه محذراً اتهامه بالحلول والاتحاد: " واحذر أن ترميني بحلول، أو اتحاد، أو امتزاج، أو نحو ذلك، فإني بريء من جميع ذلك ومن كل ما يخالف كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم؛ فإني فهمت منهما ما فهمت أنت وزدت عليك. وكلام الله وكلام رسوله بحر زخّار لا نهاية لمدلولاته ولا قرار. وكل من قال في مسألة هذا مراد الله تعالى لا زائد عليه، أو مراد رسوله صلى الله عليه وسلم لا غير، فقد

---

[1]- عبد الباقي مفتاح، الشرح القرآني لكتاب التجليات لابن العربي، ط1، إربد-الأردن، عالم الكتب الحديث 2017، ص 274.

[2]- الأمير عبد القادر، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تحقيق عبد الباقي مفتاح، ط1، عين مليلة-الجزائر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع 2005، ج2، ص ص 429-430.

أعظم الفرية"[1].

فالعبد لا يتحد بالرب إطلاقًا، في الخطاب الصوفي، ولا يكون في رتبته، لأنه ممكن، مفتقر إلى خالقه. يقول ابن العربي في هذا المعنى: "فلا يصح أن يكون، أبدًا، الخلق في رتبة الحق، كما لا يصح أن يكون المعلول في رتبة العلَّة، من حيث ما هو معلول عنها(...)فالعالم لم يبرح في رتبة إمكانه، سواء كان معدومًا أو موجودًا. والحق تعالى لم يبرح في مرتبة وجوب وجوده لنفسه، سواء كان العالم أو لم يكن. فلو دخل العالم في الوجوب النفسي، لزم قِدَمُ العالم ومساوقته في هذه الرتبة لواجب الوجود لنفسه، وهو الله، ولم يدخل، بل بقي على مكانه وافتقاره إلى موجده وسببه، وهو الله"[2]. ثمّ إن متطلبات القراءة المعمّقة والسالمة والشاملة-لا تلك التجزيئية المتسرعة- لمكتوبات ابن العربي، بصدد فهم البيتين من الشعر، تستدعي فيما تستدعيه استحضار بيتٍ من شعره يقول فيه:

الربّ ربّ والعبد عبد ... فلا تغالط ولا تخالط[3]

وبالنتيجة فإن وحدة الوجود التي يقول بها ابن العربي موافقة للشرع الإسلامي، وما هي إلاّ قوله عزّ وجلّ لرسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد:19]؛ من منطلق الاعتقاد بأن الوجود كله لله تعالى وبالله تعالى، فـ"كل ما سوى الله تعالى هو من آثار قدرته، فلا وجود إلا وجود الله ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً"[4].

1- المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص 112.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 316.

3- المصدر نفسه، ج5، ص 258.

4- مروة محمود حجو خرمة:"فلسفة وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية"، ضمن: رائد جميل عكاشة وآخرون، الفلسفة في الفكر الإسلامي قراءة منهجية ومعرفية، ط1ن هرندن-فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1433ه-2012م، ص295.

فتوحيد الذات هو التحقق بقوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾[القصص:88] وقوله عزّ وجلّ: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ [البقرة:115]،وقوله صلى الله عليه وسلم:**«كان الله ولم يكن شيء غيره»**[1]. وتوحيد الأسماء والصفات هو التحقق بمثل قوله تعالى: ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾[الحديد:3]، و﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الشورى:11]، ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾[الإنسان:30]، وقوله في الحديث القدسي:**«كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها»**[2]. وتوحيد الأفعال في التحقق بآياته كقوله تعالى: ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ﴾[فاطر:3]، و﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات:96]،و﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ [الأنفال:17][3].

إنّ التحقق بتوحيد الأفعال والصفات والذات هو إثبات حقيقة القيومية لله تعالى وحده، التي هي حقيقة وحدة الوجود التوحيدية. يقول ابن العربي: "الوجود واحدٌ أحدٌ في المدد، كثير في العدد"[4]. فإذا كانت الموجودات كثيرة فالوجود كله بإيجاد واحد

[1]– البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: {وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه}[الروم:27]، حديث رقم 3191، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة 1422ه، ج4، ص 105.

[2]– المصدر نفسه، كتاب الرقاق، باب التواضع، حديث رقم 6502، ج8، ص 105. ابن حبان، الصحيح، بترتيب ابن بلبان، باب ذكر الأخبار عما يجب على المرء من الثقة، حديث رقم 347. تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة 1414ه-1993م، ج2، ص 58.

[3]– عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الشابية الشاذلية، ط1، دمشق، دار نينوى 2016، ص ص 163-168. محمود محمود الغراب، شرح كلمات الصوفية، ط2، مطبعة نضر 1993، ص ص 468-488. طه عبد الباقي سرور، محيي الدين بن عربي، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2015، ص 131- 185.

[4]– ابن عربي، رسالة كشف الستر لأهل السرّ، ضمن: الرسالة الوجودية، اعتنى بها عاصم إبراهيم الكيّالي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية 2007، ص 222.

هو إيجاد الله تعالى لا غير. وتذهب الباحثة سهيلة الترجمان إلى ما هو أبعد من ذلك بالقول أن هذا المفهوم؛ أي وحدة الوجود، المصطلح عليه هنا بـ"وحدة الوجود التوحيدية"[1] الذي قوامه مسألة "الوحدة والكثرة" يوافقه المتكلمون من حيث مضمونه، على الأقل من الناحية النظرية، إذ هو صورة أخرى لمذهبهم في الجوهر والأعراض، فهم يقولون أن العالم كله واحد بالجوهر، كثير بالأعراض، والأعراض لا قوام لها دون الجوهر[2]. فقد كان للمتكلمين دور كبير في شرح الوجود الإلهي الذي أوجد الموجودات كلها بقدرته وحده[3].

وبناء عليه يمكن القول أن المتكلمين قد وافقوا في أقوالهم المضمون الذي تنبني عليه وحدة الوجود كما يقول بها الخطاب الصوفي، لكن دون موافقتهم على نفس مصطلح "وحدة الوجود"؛ ذلك أن المصطلح مُوهِمٌ "مُربِكٌ" لوروده في ديانات وفلسفات أخرى بمعنى الحلول والاتحاد.

ولذا نرى عبد الغني النابلسي[4] يقرر: "ليس المراد بوحدة الوجود خلاف ما عليه أئمة الإسلام، بل المراد بذلك ما اتفق عليه جميع الخاص والعام وما هو معلوم من الدين بالضرورة، من غير إنكار أصلاً من المؤمنين، ولا يتصور فيه إنكار من العقلاء

---

[1]– المصطلح هو للباحثة مروة محمود حجو خرمة اشتغلت عليه في بحثها: "فلسفة وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية".

[2]– سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود، ط1، بيروت، منشورات مكتبة خزعل 2002، ص ص 183-184.

[3]– مروة محمود حجو خرمة: "فلسفة وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية"، ضمن: الفلسفة في الفكر الإسلامي قراءة منهجية ومعرفية، ص 296.

[4]– عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي (1050ه-1143ه)، ولد ونشأ في دمشق. بالإضافة إلى كونه صوفياً محققاً كبيراً فقد كان أيضاً فقيها ومؤرخاً وشاعراً وأديباً، من مصنفاته: "تعطير الأنام في تعبير المنام". أنظر: الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 32.

من الأنام. إن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها، محفوظ عليها الوجود في كل لمحة بوجود الله تعالى لا بنفسها، وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى"[1]. ويضيف في موضع آخر: "إن وجود المخلوقات كلها بقدرة الله تعالى وإرادته وعلمه وحياته وبقية صفاته لأن كلمة (وحدة الوجود) اختصار في الكلام عند العارفين، وإجمال فيه، وتفصيلها ما عند علماء الرسوم، وعلماء الكلام من بيان صفات الله تعالى وشرح أسمائه سبحانه"[2].

و في معرض توضيحه لأسباب الإنكار على المتصوفة والدفاع عنهم قال: "اعلم أن من الافتراءات الواضحة من عوام المؤمنين على الخواص من أهل الله العارفين بفهمهم من قول العارفين أن الله هو الوجود الحق، أن معنى ذلك أن الله تعالى هو الموجودات كلها، وإقامة النكير عليهم بذلك، وقولهم عنهم أنهم يقولون: إن الله تعالى هو المخلوقات -وحاشا لله أن العارفين يقولون ذلك- وإنما دخل الطعن من فهم القاصرين لكلام العارفين، وعدم تمييز الجاهلين بين القول بأن الوجود هو الله، والقول بأن الموجود هو الله، وظنوا أنه لا فرق عند العارفين بين الوجود والموجود، والفرق واضح لا خفاء فيه"[3].

بقي أن أشير هنا إلى أن الفهم المستحضِّر للروح القرآنية التي يصدر عن حضرتها الخطاب الصوفي الإسلامي كما أكد عليه أهله أنفسهم في الكثير من المناسبات في

---

[1]- النابلسي، إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، ط1، دار الآفاق العربية 2003، ص ص 59-60.

[2]- المصدر نفسه، ص 67.

[3]- النابلسي، الوجود الحق والخطاب الصدق،(د.ط)، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية 1995، ص 51.

مكتوباتهم يضع الباحث، "الباحث عن الحقيقة"، أمام حقيقة لا يمكن تجاوزها ولا إهمالها على الإطلاق، وهي المرجعية القرآنية للخطاب الصوفي الإسلامي، بعيداً عن المرجعية الفلسفية و الحِكَمية القديمة التي نسبه إليها الكثير من الباحثين الحداثيين المعاصرين ممن لم يذوقوا و يتذوقوا المشرب القرآني له.

وهكذا فإن القول- كما يذهب إلى ذلك الكثير من دارسي الخطاب الصوفي من المثقفين الحداثيين العرب أو من المستشرقين وغيرهم بوجود فروق أساسية بين "التوحيد" كما يعتقده عموم المسلمين، و"وحدة الشهود"، و"وحدة الوجود التوحيدية" بالمفهوم القرآني الذي وضّحه وشرحه ابن العربي والأمير عبد القادر والنابلسي وغيرهم من أئمة التصوف، هي فروق، فيما يبدو، غير صحيحة،كما تُظهر هذه المصطلحات نسقها العام المشكّل لوحدتها المعرفية المتراكمة. فهي مصطلحات لا تعبر إلا عن وجوه متنوعة ومراتب متعددة لإدراك واستيعاب حقيقة واحدة، الحقيقة نفسها، حقيقة العلم بالله تعالى، فجميعها منطوٍ في كلمة الإخلاص "لا إله إلا الله". قال تعالى: ﭼ ﯬ ﯭﯮ ﯯ ﯰﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﭽ[البقرة:282].

المطلب الثاني: وحدة الأديان:

مما جاء في ديوان ترجمان الأشواق لابن العربي قوله:

لقد صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورَةٍ ... فَمَرْعَى لغِزْلانٍ وديرٌ لرُهبانِ
وبَيــتٌ لأوْثـانٍ وكعبةُ طائفٍ ... وألوَاحُ تَوْراةٍ ومُصْحَفُ قُرآنِ
أدينُ بدينِ الحُبّ أنّى توَجهتْ ... رَكائِبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني[1]

[1]- ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، حققه وعلق عليه محمد عبد الرحمان الكردي، باريس، دار بيبليون 2005، ص ص 49-50.

وحدة الأديان اتجاه جديد برز في القرون الأخيرة في أوساط الباحثين الغربيّين الدينيّين خاصة، والذي يحمل مفهوم الدين "Religion" فيه معنى واسعاً جداً يشتمل مختلف المدارس والأديان والمذاهب التي تنشيء نوعاً من العلاقة في أمور وظواهر ومدارات ماورائية يمكن أن تكون محل تجانس أو اتفاق فيها، وتولي اهتماماً كبيراً للأبعاد المعنوية لحياة الإنسان[1]. ومن بين أهم هذه الأبعاد المعنوية في حياة الإنسان بعد "الحبّ". ف"دين الحب"، الوارد في أبيات ابن العربي، كما فهمه المستشرقون الدارسون للتراث الصوفي عموماً إضافة إلى الكثير من المثقفين الحداثيين العرب المهتمين بهذا التراث وتراث ابن العربي على الأخص، أصبح بناءً على المفهوم السابق لوحدة الأديان ديناً للوحدانية الإلهية ولوحدة البشر وأخوتهم، و هو في نهاية المطاف الدين الواحد الشامل. و بالنتيجة يكون ابن العربي ومن ورائه الخطاب الصوفي الإسلامي ككل قائلاً بوحدة الأديان، ولا يرى فرقاً ما بين الأديان السائدة، مخالفاً الدين والشرع الإسلامي المنتسب إليه !

في الواقع فإن هذا الاتجاه، الذي يقول بوحدة الأديان، جاء رافضاً للمفاهيم الدينية التي كانت معروضة في عصره، ويبدو أن ظهوره كان رد فعل على الاتجاه العام للكنيسة في العصر الحديث الذي كان يطبعه عموماً "الانحصار". فقد كان علماء اللاهوت المسحيين خصوصاً يعتقدون بأن طريق النجاة والحرية والسعادة والصلاح والكمال، وكل ما يفترض غاية للدين لا وجود له إلا في الديانة المسيحية، أما الأديان الأخرى فغير قادرة على تحقيق ما تسعى المسيحية إلى تحقيقه[2].

إن القول بمفهوم وحدة الأديان كما طرحه الفكر الغربي، والذي فُهم كلام ابن العربي

[1]- علي شيرواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي و رودلف أوتو، ترجمة حيدر حب الله، ط1، بيروت، الغدير للطباعة وانشر والتوزيع 1424 ه-2003، ص 392. وص 305.
[2]- المرجع نفسه، ص 395.

في إطاره، يفضي حتماً إلى التسوية بين جميع الأديان من حيث الصحة والقبول، ويؤدي إلى القول بعدم التفريق بين التوحيد والشرك، والقول بتكافؤ الأديان الناسخة والمنسوخة، والعقائد القويمة والسقيمة في نيل السعادة ورضا الله عزّ وجلّ. هكذا على أقل تقدير يمكن أن نقرأ مفهوم القول بـ"وحدة الأديان" في المجال العقائدي الإسلامي.

ويحاول من يكتب عن الشيخ الأكبر، كما أسلفنا القول، من الباحثين في التصوف سواء من المنكرين عليه أو غيرهم من الدارسين له أن يوحي بأن مفهوم "وحدة الأديان" هو مفهوم متضمن لازم لتصوفه وللخطاب الصوفي عامة. فهذا الخطاب بذلك على ما يرون يصرّح بعقيدة تكافؤ الأديان ويستشهدون، في هذا الإطار، دائماً بالنص الشعري أعلاه. يقول عبد الوهاب المؤدب: " لقد ذهب ابن عربي إلى حد اعتبار أن كل شكل من أشكال العقيدة ، وكل شعيرة من الشعائر، أكانت إحيائية أم شمانية تقام لعبادة النبات أو عبادة الحيوان ، تنطوي على حقيقة دينية. وعلى العارف أن يكشف تلك الحقيقة لكي يفك رموزها ويتعرف عليها ويستبطنها. بل إن ابن عربي يجعل من هذه التجربة شرط الخلاص"[1].

وفي الواقع فإنّ هذا الفهم عن ابن العربي وله هو فهم خاطئ في أساسه، و ما دعا هؤلاء إلى هذا الفهم الخاطئ لما قاله هو تلك القراءة التجزيئية "التمزيقية" لنصوصه التي حجبتهم عن محاولة فهم معناها من خلال مكتوباته الأخرى كما تظهر خاصة في موسوعته الصوفية الكبرى "الفتوحات المكية" التي تتصل بالبنية العامة للعلوم الشرعية القائمة على الشريعة الإسلامية. إضافة إلى التعمّل في فهم هذه الأبيات بمعزل عن شرح صاحبها لها في محاولة منهم لإضفاء الكونية على الخطاب الصوفي

[1]- عبد الوهاب المؤدب، الإسلام الآن، ترجمة كمال التومي، ط1، دار توبقال 2010، ص 111.

ككل ليكون في مماهاة تامة مع الحداثة الغربية.

ويظهر ذلك الخطأ، على ما يبدو، في عدم التمييز عندهم بين مفهوم التجلى الإلهي في صور الاعتقادات، ومشاهدة الحق تعالى في كل اعتقاد، وهو مقصود هذه الأبيات بكل امتياز، وبين العقيدة المأمور بها العبد من الحق عزّ وجلّ على ألسنة رسله عليهم الصلاة والسلام؛ فالتجلي في صور الاعتقادات راجع إلى المتجلي، وهو الحق سبحانه وتعالى، وأمّا العقيدة فراجعة إلى العبد الذي يجب عليه أن يعتقد في الله تعالى ما أُمِرَ به على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم. فابن العربي يفرق هنا بين الأديان من حيث هي صور مختلفة متمايزة بعضها عن بعض، ويذهب إلى القول إن في القلب صورة بيت الأوثان، لما كانت الحقائق المطلوبة للبشر قائمة به، والتي يعبدون الله تعالى من أجلها، فسمى ذلك أوثاناً، وأن قلبه مجلى لواردات العلوم العيسوية والموسوية من الدين المحمدي القائم على الحب، لقوله تعالى: ﭽﭾﭿﮀﭼ[آل عمران:31]؛ أي ما ثمة دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق وهذا مخصوص بالمحمّديين، فإن محمّداً صلى الله عليه وسلم له من سائر الأنبياء مقام المحبة بكاملها؛ فاتخذه الله تعالى محباً محبوباً وورثته على منهاجه[1].

فمادام الله تعالى هو الذي تجري مشيئته على عباده بما شاء، ومادام هو الذي قضى على هذا الإنسان أن لا يعبد إلا إيّاه، فإن حقيقة الأديان وجوهرها واحد وإن اختلفت في الإسم والمظهر. فكان بذلك مدلول هذه الأبيات تعبيراً عن شهود القهر الإلهي والإرادة النافذة للحق تعالى في خلقه، قال تعالى: ﭽﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜﭼ[الإسراء:31]، وقضى عند ابن العربي بمعنى حَكَم لا أَمَر. و في هذا المعنى يقول ابن العربي أنه ما عبد

[1]- ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص ص 49-50. سهيلة الترجمان، نظرية وحدة الوجود، ص 455. عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الشابية الشاذلية، ص 170.

أحد سوى الله عزّ وجلّ، حتى المشركين ما عبدوا سواه في الهياكل المسمّاة شركاء[1]؛ "ولذلك سمّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان، أو كوكب أو ملك. هذا اسم الشخصية فيه، والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده، وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في المجلى المختص، ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة ﭽﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘﭼ [الزمر:3] مع تسميتهم إياهم آلهة(...)فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهة لها"[2].

لقد لاحظ ابن العربي كما تذهب إلى ذلك الباحثة الأكبرية سعاد الحكيم "أنه لا بد لكل إنسان من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها. و لاحظ تعدد هذه العقائد بتعدد معتقديها. كما لاحظ أنه لا يمكن أن يتعدد الله تعالى حقيقة بتعدد عبيده. فليس للعبد منه إلا صورة. وهكذا بعدما عزل عملية خلق الإنسان لصورة الإله الذي يعبده سمّى هذا الإله أو بالأحرى هذه الصورة بـ"إله المعتقدات" "[3]. وهو ما كنى عنه الشرع بالتحول والتبدل في الصور[4]. و إذن كل صورة أو معبود عُبد، هو مجلى من

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 109.

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلن أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي(د.ت)، ج1، ص 195-196. سهيلة الترجمان، نظرية وحدة الوجود، ص 454-455. عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الشابية الشاذلية، ص 170.

[3]- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ط1، بيروت، دار دندرة 1981، ص ص 87-88.

[4]- إشارة إلى الحديث الشريف الذي يردده ابن العربي في الكثير من نصوصه بأن الحق تعالى يتجلى يوم القيامة للخلق في صورة غير معروفة، فيقول: أنا ربكم الأعلى، فيقولون نعوذ بالله منك، فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له. وهو حديث طويل رواه البخاري ومسلم وغيرهما، مما جاء فيه قوله صلى الله عليه وسلم:«...فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقول أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربّنا، فإذا جاء ربّنا عرفناه، فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: أنت ربّنا فيتبعونه...». البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الرقاق، باب الصراط جسر

المجالي الإلهية، علم العابد ذلك أم لم يعلمه، فلا يخرج شيء عن الدائرة: فما ثمة إلا الذات الإلهية العلية المقدسة وتجلياتها. فكل من عبد نجماً أو شجرة أو صنماً فهو في الحقيقة لم يعبد سوى الله تعالى في مجلى من مجاليه[1].

وهذا لا يعني على الإطلاق أن كل الاعتقادات متماثلة، أو أن الإيمان بالله تعالى الذي وصفه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مساوي للاعتقادات الأخرى أو أنه لا فائدة منه. وبأكثر وضوح لخّص الشيخ الأكبر هذه المسألة العقيدية في قوله:

عقد الخلائق في الإله عقائداً ... وأنا شهدت جميع ما عقدوه[2]

إن هذا الكلام ولا شك صادر عن شهود القيومية والمشيئة الإلهية، في عقائد الخلائق ﴿ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾[الانفطار:8] ، ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۖ ﴾[فاطر:8]. وهو معنى لا يتناقض مع كون تلك العقائد فيها الهدى و الضلال، وما يؤول بصاحبها إلى السعادة أو إلى الشقاء في مقام العدل والحكمة الشرعية[3]. ولهذا أتبع الشيخ الأكبر ذلك البيت بأبيات أخرى يغفل عنها أو قل يتناسها الكثير من الدارسين الذين يستشهدون بالبيت المذكور، ومنها:

قد أعذر الشرع الموحد وحـــده ... والمشركون شقوا وإن عبـــدوه

وكذاك أهل الشك أخسر منهـم ... والجاحدون وجود من وجدوه

والقـــائلون بنفيـه أيضا شقـوا ... مثل الثـــلاثة حين لم يجـــدوه

= جهنم، حديث رقم 6573، ج8، ص 117. مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي،(د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث، (د.ت)، ج1، ص 163.

[1]- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ، ص 88.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص 153.

[3]- عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الشابية الشاذلية، ص ص 170-171.

أجنى عليهـــــم من تألّه حينمـا ... أهل السعادة بالهدى عبـدوه[1]

وفي المساق المعرفي ذاته يقول عبد الكريم الجيلي[2] أحد أكبر الممثلين للخطاب الصوفي ما يأتي: "وأما المسلمون، فاعلم أنهم كما أخبر الله تعالى عنهم: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران:110]؛ لأن نبيّهم محمد صلى الله عليه وسلم خير الأنبياء، ودينه خير الأديان، و كل من هو بخلافهم من سائر الأمم بعد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبعثه بالرسالة كائناً من كان، فإنه ضال شقي معذب بالنار ... فكلهم هالك. قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران:85]، ولا يعتد بدينهم(...)فما شقوا إلا باتباع ذلك الدين"[3].

ومن هنا يمكن القول إن تحميل الكثير من المثقفين الحداثيين الخطاب الصوفي القول بمذهب "وحدة الأديان"، هو نتائج القراءة التجزيئية غير المستوعبة لهذا الخطاب ككل، في عمقها وشمولها ومرجعيتها العقائدية القرآنية والسنية. فالنصوص السابقة تؤكد بما لا يقبل مجالاً للشك عدم قول هذا الخطاب بتكافؤ الأديان في نيل السعادة ورضا الله عزّ وجلّ. علاوة على ذلك فإن الواقع التاريخي في مشارق الأرض ومغاربها يشهد أن للتصوف والصوفية أوسع وأعمق الأثر في دخول أمم وجماعات وأفراد إلى الإسلام. وفي واقعنا الراهن تثبت عديد الإحصائيات أن جلّ من يسلمون

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص 153.

[2]- عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي ابن سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني،(767هـ-832هـ)، من علماء المتصوفين، من مدرسة الشيخ الأكبر، من مصنفاته: "الإنسان الكامل في معرفة الأواءل والأواخر" و"شرح مشكلات الفتوحات" وغيرها. أنظر: الزركلي، الأعلام، ج4، ص 50.

[3]- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، تحقيق أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1997، ص 261.

من المثقفين الغربيين، وهم في تزايد مستمر صاعد، يسلمون من باب التصوف. أضف إلى هذا راهنية حضور ابن العربي وجلال الدين الرومي(604هـ-672هـ) وغيرهما من أهل التصوف في العالم شرقاً وغرباً من خلال كتاباتهم وترجمتها إلى مختلف لغات العالم[1].

الخاتمة:

نخلص إلى القول في محاولة للإجابة عن الإشكالية التي طرحناها في بداية هذا البحث، أن ثمة فرق كبير بين الأفكار المؤسسة و"الحدوس" المجنحة. فكتابات المثقفين الحداثيين من العرب والمسلمين أو غيرهم فيما يخص الخطاب الصوفي ومحاولة "كونَنته" في إطار التسليم التام بالحداثة الغربية وإسقاط مفاهيمها عليه لأجل مماهاته بها، وإبعاده عن مصادره الأساسية القرآن الكريم والسنة النبوية، بعبارة أخرى عن الشريعة الإسلامية، ثم الانقطاع به عن المصادر التقليدية للفكر الإسلامي خاصة الفقه والحديث والأصول ما هو في الحقيقة إلا "حدوس" مجنحة لا ترقى إلى أن تصل إلى أفكار مؤسسة.

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نحصر أهم نتائج البحث فيما يأتي:

1- إن ما نعنيه من خلال الحديث عن "جدلية الكونية و الخصوصية في الخطاب الصوفي" هو أساساً مراعاة سمة "الخصوصية التداولية" التي يتجاهلها دعاة الحداثة عند تناولهم لهذا الخطاب بالدرس في واقعنا اليوم. فحتى وإن جعل هذا الخطاب غايته تحقيق "الكونية"، فإن تحصيله لها يجب أن يقوم على الوفاء بشرط حفظ هذه "الخصوصية التداولية" التي تتمثل أساساً في حفظ حقيقته العقدية التوحيدية وحفظ

---

[1]- راجع على سبيل المثال: عزيز الكبيطي إدريسي، التصوف الإسلامي في الغرب، ط1، طبع وتصميم مطبعة أميمة-فاس، منشورات المركز الأكاديمي للثقافة والدراسات المغاربية، الشرق أوسطية والخليجية 2008.

حقيقته التشريعية المستندة إلى الشريعة الإسلامية. ولكن ليس الكونية التي يحاول فرضها دعاة الحداثة الغربية على هذا الخطاب.

2- إن تكريس الخطاب الحداثي للخطاب الصوفي في راهننا اليوم ينطلق من اعتبار الخطاب الصوفي الحل الأمثل ضداً على "الأصوليات" و"السلفيات" من جهة، ولإقرار السلم والتصالح بين الأمم والديانات والشعوب من جهة ثانية. فهو خطاب يمتاز بالرحابة والاتساع ويميل إلى المسالمة ومحبة الآخرين مهما اختلف معهم.

3- إن "وحدة الوجود" التي قال بها الخطاب الصوفي في عمومه تختلف جذرياً عن "البونتييزم"، وعن وحدة الوجود المادية الاندماجية. فهي لم تكن لتخرج ولا تخرج إطلاقاً عن التوحيد الذي جاءت به الشريعة الإسلامية الغرّاء، التوحيد المتحقق بالذوق الوجداني بكلمة الإخلاص. هذا الذوق الذي يهبه الله تعالى لأوليائه العارفين في كل أمة وفي كل زمان. قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴾ [البقرة:282].

4- إن تحميل الكثير من المثقفين الحداثيين الخطاب الصوفي القول بمذهب "وحدة الأديان"، هو نتائج القراءة التجزيئية غير المستوعبة لهذا الخطاب ككل، في عمقها وشمولها ومرجعيتها العقائدية القرآنية والسنية. فهو خطاب لا يقول إطلاقاً بتكافؤ الأديان في نيل السعادة ورضا الله عزّ وجلّ. علاوة على ذلك فإن الواقع التاريخي في مشارق الأرض ومغاربها يشهد أن للتصوف والصوفية أوسع وأعمق الأثر في دخول أمم وجماعات وأفراد إلى الإسلام. وفي واقعنا الراهن تثبت عديد الإحصائيات أن جلّ من يسلمون من المثقفين الغربيين، وهم في تزايد مستمر صاعد، يسلمون من باب التصوف.



وإذا كان لابد من توصيات في هذا المجال فإن من أهمها: التأكيد على وجوب مراعاة سمة "الخصوصية التداولية" التي يتجاهلها دعاة الحداثة الغربية عند تناولهم لهذا الخطاب بالدرس في واقعنا اليوم. هذه الخصوصية التي يجب أن تقوم على الوفاء بشرط حفظ حقيقة هذا الخطاب العقدية التوحيدية وحفظ حقيقته التشريعية المستندة إلى الشريعة الإسلامية.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

